مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و هفتم، شمارهٔ پیاپی ۱۰۱
تابستان ۱۳۹٤، ص۷۸-۵۵

پژوهشی در «سیرهٔ متشرّعه»
شرایط حجیّت و شبکهٔ روابط مفهومی آن *

زهرا سادات احمدی سلیمانی
دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد
Email: zs.ahmadi1368@yahoo.com
دکتر محمد تقی فخلعی [1]
استاد دانشگاه فردوسی مشهد
Email: fakhlaei@um.ac.ir
دکتر محمد حسن حائری
استاد دانشگاه فردوسی مشهد
Email: haeri_m@um.ac.ir

چکیده
مقالهٔ پیش‌رو، به تنقیح شرایط حجیّت «سیرهٔ متشرّعه» و جایگاه آن در میان ادلّهٔ استنباط امامیّه می‌پردازد و در آن کوشش شده است با جمع‌آوری و انضباط بخشیدن به مباحث پراکندهٔ مرتبط، کاستی جستارهای انجام‌گرفته در منابع اصولی پیشین از میان برداشته شود. محور نخست بحث، به تبیین شرایط حجیّت «سیرهٔ متشرّعه» در پرتو اتّخاذ رویکردی مقایسه‌ای، اختصاص می‌یابد. در این‌جا نسبت «سیرهٔ متشرّعه» با «سیرهٔ عقلا» به لحاظ دلالی سنجیده می‌شود. محور دوم بحث، عهده‌دار تبیین جایگاه «سیرهٔ متشرّعه» در میان سایر ادلّه است. نویسندگان در این‌جا، ضمن بحث از رابطهٔ «سیرهٔ متشرّعه» با تأسیسات مشابهی چون «سنّت»، «اجماع» و «ارتکاز»، موقعیّت دلالی آن را مورد بررسی قرار می‌دهند. اشتراط موضع موافق شارع در حجیّت «سیرهٔ متشرّعه» و تحلیل آن ذیل سنّت قولی و فعلی، تقدّم دلالی «سیرهٔ متشرّعه» بر «اجماع»، تحلیل عینی «ارتکاز متشرّعه» بر پایهٔ «سیرهٔ متشرّعه» و برتری آن به لحاظ حجیّت، از جمله دستاوردهای این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها: سیره، متشرّعه، عقلا، سنّت، اجماع، ارتکاز.

*. تاریخ وصول:۱۳۹۲/۰۷/۱۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۰/۱۸.
[1] . نویسنده مسئول.

مقدمه

پی‌جویی در متون فقهی و اصولی امامیّه، پژوهش‌گر را به مواردی می‌رساند که از موقعیّت قوی «سیرهٔ متشرّعه» در مجال استنباط خبر می‌دهد. در این میان اگر ذهنی کاوش‌گر، سعی بر آن داشته باشد که آرای مختلف را از میان ابواب پراکنده بیرون کشد و با داشتن رویکردی مقایسه‌ای، در میان حجم انبوهی از نقد و نظر، به داوری بنشیند، در ابتدای امر، متوجّه ارتباط تنگاتنگ این نهاد با مفاهیم مشابهی چون «بنای عقلا»، «سنّت»، «اجماع» و «ارتکاز» خواهد شد که در پرتو اتّخاذ مبانی مختلف فراهم آمده است.

از این رو، هیچ یک از دو وجه ثبوتی و اثباتی «سیرهٔ متشرّعه» را نمی‌توان، صرفاً با داشتن نگاهی استقلالی و یک‌جانبه دنبال نمود و تنها با داشتن رویکردی همه‌جانبه در میدان بحث و نظر از این دسته مفاهیم مشابه است که می‌توان حقّ مطلب را در طریق ارائهٔ پژوهشی جامع ادا نمود و زوایای تازه‌ای از بحث را گشود.

مروری بر تعاریف

عباراتی چون «استمرار عادت جمیع مسلمانان ـ بما هم مسلمون ـ و یا جمیع اهل مذهبی خاص و تبانی عملی آنان بر فعل و یا ترک چیزی» (مظفر، ۱۷۶/۳)، «فعل و یا ترک فعلی که از جانب گروهی از مردم متصّف به دین یا مذهب معیّنی صادر شود» (حکیم، الأصول العامة، متن/۱۹۲ـ۱۹۳)، «سلوک عمومی متدیّنان در عصر تشریع»(صدر، المعالم، ۱٦۸) جملگی تعاریف ارائه شده برای «سیرهٔ متشرّعه» است.

خاستگاه «سیرهٔ متشرّعه»

«سیرهٔ متشرّعه»، تنها بر تأسیسی اطلاق می‌گردد که تدیّن پدیدآورندگان، علّت منحصره و تامّهٔ تکوّن آن بوده است و خاستگاه دیگری برای آن قابل فرض نیست. از این رو جریانش در امور توقیفی محض شرط است.

نسبت «سیرهٔ متشرّعه» با «سیرهٔ عقلا»

از جمله مباحث مهم در زمینهٔ تبیین ماهوی و دلالی «سیرهٔ متشرّعه»، نسبت آن با «سیرهٔ

عقلا»[1] و وجوه تشابه و تمایز آن دو، به لحاظ حجیّت است. توجّه کافی نیافتن به این مسأله، به خلط مبحث‌هایی انجامیده که مؤلّفان فقهی و اصولی، گاه به آن دچار شده‌اند. در این زمینه می‌توان به کاربرد ناصحیح «سیرهٔ متشرّعه» در مواضع عقلایی اشاره نمود(طوسي، ١٢٤/١؛ مصطفوی، ٢٥/١) که در نظر برخی، در این گونه از موارد، بازگشت «سیرهٔ متشرّعه» به «سیرهٔ عقلا» خواهد بود (خمینی، تهذیب الاصول، ٢٠٢/٢؛ همو، انوار الهداية، ٣١٥/١؛ صدر، الاجتهاد و التقلید، ٩٧؛ حائری، ٣٩٣؛ مؤمن قمی، ١٠٢/٢).

در این‌جا کوشش می‌شود، ضمن بیان شرایط حجیّت «سیرهٔ متشرّعه» با داشتن رویکردی مقایسه‌ای، رابطهٔ دلالی این دو قسم، روشن گردد.

۱ـ شرایط حجیّت «سیرهٔ متشرّعه»

از خاصیّت انداختن «عرف»، به عنوان دلیلی مستقل در کنار سایر ادلّه (م غ ن ي ه، ١١٧/٦؛ علیدوست، ٢٠١ و ١٦٩) موجبات طرح آن را به عنوان یکی از اقسام «سنّت» فراهم می‌آورد. در این صورت، «سیرهٔ متشرّعه»، تمامی وجاهت خویش را در ناحیهٔ مرجوعٌ إلیه (سنّت) دنبال می‌نماید و تبعاً این امر، اصرار بر لزوم اتّصال آن به ادوار معصومان را مقتضی است. بر این اساس، سیره‌های معاصر یقیناً حجّت و کاشف قطعی از رأی معصوم‌اند و امّا سیره‌های غیر معاصر، کاشف ظنّی از موافقت شارع و فاقد اعتبارند (مظفر، ١٧٩/٣).

با تکیهٔ بر چنین شرطی، دیدگاه رایج اصولیان، حجیّت بی‌قید و شرط «سیرهٔ متشرّعه»، پس از احراز معاصرتش با ادوار معصومان است(همان؛ صدر، مباحث الاصول، ٢٣٥/٢؛ نجم‌آبادی، ٢٥٨/٢؛ حکیم، المدخل إلی علم الأصول، ٧٦). گو آن‌که به صرف اثبات معاصرت، حجیّت اقتضایی آن فعلیّت می‌یابد.

لیکن به نظر می‌رسد، سخن بزرگان مبنی بر حجیّت بی‌قید و شرط سیره‌های معاصر، از دقّت لازم برخوردار نیست؛ بلکه اصل نخست، عدم سندیّت «سیرهٔ متشرّعه»، به عنوان یکی از اقسام «عرف» است. از این رو اعتبار «سیره» باید در ناحیهٔ مرجوعٌ إلیه (سنّت) دنبال شود و

---

۱. مقصود از «سیرهٔ عقلا» میل عمومی عقلا به سلوکی معیّن است که شارع در تکوین آن نقش ایجابی نداشته است (صدر، المعالم، ۱۶۸). «حکم ظنّی و غیر منجَّز عقل» (آشتیانی، ۱۷۱/۱)، «مصلحت حفظ نظام» (نائینی، ۱۹۳/۳)، «ارادهٔ سیاسی» (همان، ۱۹۲)، «تربیت پیامبرانه» (همان)، «تمایلات غریزی» (انصاری، فرائد الاصول، ۵۸۲/۲)، «عقل و فطرت» (فخلعی، پژوهشی در چیستی سیره عقلا، ۱۰۴) از جمله خاستگاه‌های شناخته شده برای «سیرهٔ عقلا» است.

تمامی وجاهتش در سایهٔ موضع ملائم شارع، تحلیل گردد. در این مقام، تثبیت نظریهٔ مختـار را طی چند نکتهٔ اساسی سامان می‌بخشیم.

نخست آن‌که، با عنایت به اصل بنیادین اندیشهٔ توحیدی ـ که حقّ مالکیّت مطلق در عرصـهٔ تشریع از آن خداوند است ـ پذیرش راه‌کارهای بشری در امر تقنین، به مفهوم نهادن انسـان در جایگاه خداوند و موجب شرک تشریعی است (فخلعی، بررسی شـرط معاصـرت سـیره عقـلا، ۸۶ـ۸۷).

دوم آن‌که، بی‌تردید اصل «توحید در تشریع»، در برابر هر یک از راه‌کارهای بشری ـ اعم از مسلمانان و غیر مسلمانان ـ که قد برافرازد، از قطعیّات دین محسوب می‌شود. در طـرف دیگـر اندیشهٔ شمول شریعت، بر این بنیان استوار گردیده است که برای هر حکمی، دلیلی از شـریعت بیابد و هیچ بنایی از «عرف» ـ اعم از عرف عام عقلایی و یـا عـرف خـاص متشـرّعی ـ را تـا وجهی شرعی نیابد، معتبر نداند. در این میان، به نظر نمی‌رسد که انتساب افـراد بـه دیـن و یـا مذهبی معیّن، به تنهایی بتواند بر اندام عرف‌های رایج میان آنان، لباس سندیّت بپوشاند و به آن صبغه‌ای از تأسیس و تشریع ببخشد.

سوم آن‌که، انگیزهٔ اصلی اصولیان بر اشتراط معاصـرت، بدسـت آوردن موضـع اثبـاتی و یـا نفیی معصومان، در قبال سیرهٔ رایج است (حکیم، الأصول العامة، متن/۱۹۳).

چهارم آن‌که، حاصل پی‌جویی در نصوص اصولی، فهم این نکته است که اصـولیان، نتیجـهٔ احراز معاصرت را کشف از فعل و یا تقریر معصوم دانسته‌اند (همان؛ مظفر، ۱۷۹/۳). آیا دلالت این تعابیر و نظایر آن، جز این است که «سیرهٔ متشرّعه» در حجیّت خود نیازمند موافقت شـارع است؟!

حاصل نکات فوق، اشتراط ضـمنی موافقـت شـارع در سـیره‌هـای متشـرّعه ـ هـم‌چـون سیره‌های عقلایی ـ است.[۲] طبق این منطق، وجه تمایز «سیرهٔ متشرّعه» از «سـیرهٔ عقـلا» را بایـد در لزوم اثبات و طرق احراز موافقت شارع دنبال نمود.

به دیگر سخن، اصولیان، دلالت «سیرهٔ متشرّعه» بر موضع موافق شارع را به دلالـت برهـان إنّی شبیه یافته‌اند. با این توضیح که: متشرّعان معاصر با عهد ائمّه، امکان اخذ احکام شـرعی بـه طریق حسّی و یا نزدیک به حس را داشته‌اند. از دیگر سو، مفـروض آن اسـت کـه «سـیره»، در

۲. در این باره یکی از شارحان بیان می‌دارد: «اساسی‌ترین شرط در حجیّت «سیرهٔ متشرّعه»، شرط معاصرت آن است و الاّ صلاحیّت دلیلیّت و کاشفیّت از حکم شرعی را نخواهد داشت و امّا شرط دومی نیز فرض است و آن عدم ثبوت ردع معصوم می‌باشد»(حسینی، التعلیق و الشـرح المفید، ۲۹۷/۱).

مسألهٔ شرعی محض منعقد شده است. پس اگر فرض شود که سلوک عملی آنان مرضیّ شارع نبوده، این به معنای فرض غفلت حسّی از سوی تعداد زیادی از مردم است که یا غفلت از اصل فحص داشته‌اند و یا غافل از فحص تام بوده‌اند که این به حساب احتمالات منتفی است؛ زیرا غفلت جمیع مردم در مسأله‌ای حسّی، پذیرفته نخواهد بود (صدر، بحوث، ٢٤٢/٤).

بنابراین، اگرچه اعتبار «سیرهٔ متشرّعه» نیز در پیوند با سنّت و موضع موافق شارع، تحلیل می‌گردد؛ لیکن، چون برخاستهٔ از احساس متدیّنانه‌ای است که مفروض آن است که از هر گونه احساسات شائبه‌دار بدعت و وهم، دور است، دیگر نیازی به احراز موافقت از طریق فحص از رادع نیست؛ بلکه به صرف اثبات معاصرت، موافقت معصوم، محرَز است؛ مگر آن‌که به دلیل خاص، ردعی قطعی ثابت باشد.

امّا این بیان نمی‌تواند در مورد «سیرهٔ عقلائیّه» تمام باشد؛ زیرا ممکن است، مرتکزات عقلایی به سبب نفوذ در مردم و تبدیل آن به عادتی ناخودآگاه، منشأ استقرار سلوکی معیّن شده باشد و سبب آن، تنها در اخذ «سیره» از شارع منحصر نباشد. (همان؛ نجم‌آبادی، ٢٥٩/٢).از این روست که در نگرش برخی، علم یافتن به موضع‌گیری موافق شارع، ضروری است (عراقی، مقالات الاصول، ١١٠/٢ –١١١).

طبق دیدگاه دیگر، در اثبات دلالت «سیرهٔ عقلایی»، ناگزیر از بکارگیری دو قضیّهٔ شرطی هستیم. نخست آن‌که، اگر شارع موافق با مضمون «سیره» نبود، قطعاً از آن ردع می‌نمود. دوم آن‌که اگر شارع از آن ردع می‌نمود، قطعاً به ما می‌رسید.[٣] بنابراین، از آن‌جا که ردعی واصل نیست، ردعی صورت نگرفته است (صدر، بحوث، ٢٤٣/٤) و این عدم وصول ردع، کاشف از عدم ثبوت ردع و در نتیجه، کاشف از امضای شارع است.[٤] از این رو، اگرچه می‌توان امضای شارع را به طریق اثبات عدم ردع بدست آورد، لیکن احراز عدم ردع، ضروری است.

---

۳. مبنای این استدلال آن است که میزان و عمق ردع از هر سیره‌ای، به ملاک اهمیّت و بسط نفوذ آن «سیره» تعیین می‌گردد؛ بنابراین، خبر ردع معصوم از عمل فردی، ممکن است به ما نرسد، لیکن، ردع از تصرّف همگانی، باید در اوضاع گوناگون تکرار گردد تا آن‌که متناسب با میزان نفوذ سیرهٔ مردوع گردد و تبعاً در نتیجهٔ اهتزازی که در ابتدای ردع از «سیره» ایجاد می‌شود، چنین ردعی، دقّت متشرّعان در سؤال و بازتاب آن در روایات را مقتضی است که به حساب احتمالات، مخفی ماندن همهٔ این روایات به دور از ذهن خواهد بود. (ر. ک: صدر، بحوث، ۲۴۴/۴).

۴. سپس همو در یک بیان تکمیلی، دلالت تامّ «سیرهٔ عقلائیّه» را موقوف به سه مقدمه می‌نماید: **۱.** ثبوت عدم ردع، دالّ بر امضای شارع است و به دو طریق برای اثبات این ادّعا اشاره می‌نماید: **أ)** طریق عقلی: توضیح اجمالی آن‌که، وظیفهٔ معصوم، ابلاغ رسالت است و اگر در برابر اوضاع اجتماعی مردم، موضعی مخالف دارد، باید ردع و منع صورت پذیرد و الاّ نقض غرض خواهد بود. **ب)** طریق استظهاری: سکوت معصوم در برابر سیرهٔ عقلائی عام، ظهور حالی دارد در این که او موافق با این «سیره» است. البته این ظهور حالی، باید به مرتبهٔ یقین رسد تا حجّت واقع گردد. **۲.** عدم وصول ردع، کاشف از عدم ثبوت ردع است؛ چون امکان ندارد که ردعی نوعی صورت پذیرد و واصل نشود؛ چه آن‌که ردع نوعی مستلزم تکرار در ادوار مختلف است. **۳.** ردعی واصل نگردد. البته مقصود از عدم وصول ردع، عدم وصول مطلق ردع است،

بعضی دیگر، صرف عدم ثبوت ردع را در احراز موافقت شارع کافی یافتند (آشتیانی، ۲۷۷/۲؛ آخوند، ۳۰۳؛ عراقی، نهایة الافکار، ۱۳۸/۳). به بیان آنان، «سیرهٔ عقلا» حجیّت اقتضایی دارد و از آن‌جا که شارع سیّد العقلاست، عدم ثبوت مانع، آن را فعلی می‌گرداند (اصفهانی، نهایة الدرایة، ۲۳۳/۲؛ مظفر، ۱۷۷/۳) و لازم نیست عدم المانع ثابت شود.[۵]

اگرچه طبق مبنای سوم، عدم ثبوت ردع، در حجیّت بناهای عقلایی کافی است و به مانند سیره‌های متشرّعی احتمال رادعیّت، مانع حجیّت نمی‌گردد و تنها در صورت ثبوت ردع است که سبب کنار گذاشتن «سیره» می‌شود؛ لیکن این سخن، موجب منتفی شدن وظیفهٔ فحص از رادع ـ آن گونه که در سیره‌های متشرّعه مطرح است ـ نخواهد شد؛ بلکه در سیره‌های عقلایی، وظیفهٔ فحص و یأس از رادع قطعی، هم‌چنان ثابت است. از این روست که در باب حجیّت «سیرهٔ عقلا»، تحصیل موافقت شارع، ولو به طریق عدم ثبوت ردع، شرط است و این در حالی است که «سیرهٔ متشرّعه» به خودی خود و تنها با احراز شرط معاصرت، حجّت خواهد بود (اصفهانی، حاشیة المکاسب، ۱۰۵/۱ و ۱۰٤؛ مظفر، ۱۷۹/۳).

تفاوت «سیرهٔ متشرّعه» با «سیرهٔ عقلا» نیز بنا بر آن دسته از مبانی که علم به موافقت شارع را شرط حجیّت بنائات عقلایی قرار داده و یا دست‌کم اثبات عدم ردع را شرط دانسته‌اند، روشن است.

گفتنی است، اکثر دانشیان، احتمال مطرح شده در باب رادعیّت آیات نهی از اتّباع ظنّ (نجم: ۲۳ و ۲۸؛ اسراء: ٣٦) را صرفاً در باب سیره‌های عقلائیّه مطرح نموده و آن را در باب سیره‌های متشرّعه منتفی دانسته‌اند (عراقی، نهایة الافکار، ۱۳۷/۳ و ۱۳۸؛ صدر، مباحث الاصول، ۱٤٤/۲ و ۱٤٥؛ نجم‌آبادی، ۲۵۹/۲) که به باور ما، وجه تمایز را باید در نکتهٔ پیشین دنبال نمود؛ زیرا «سیرهٔ متشرّعه» برخاستهٔ از احساس خالص متشرّعی است که در قوام سیره، وجه تعلیلی یافته است و به همین جهت، علم به موافقت معصوم ـ به صرف اثبات معاصرت ـ قطعی است. در این صورت، «سیرهٔ متشرّعه» موضوعاً از شمول آیات نهی از اتّباع به ظن خارج است.

نه آن‌که، مقصود فقط عدم وصول ردع در قالب خبری صحیح یا موثق باشد. بنابراین، وصول ردع ولو در محمل خبری ضعیف، در عدم تمامیّت استدلال به «سیرهٔ عقلائیّه» مجزی خواهد بود. (ن. ک: همان، ۲۴۳ ـ ۲۴۴).

۵. تفاوت عملی دو دیدگاه سابق، به هنگام ورود رادع احتمالی رخ می‌نماید. با این توضیح که، اشتراط احراز عدم ثبوت ردع در سیره‌های عقلایی، احتمال رادعیّت اخبار ضعیف را قویاً مطرح می‌نماید و از آن‌جا که احتمال ردع، مانع از اثبات عدم ردع خواهد شد، ورود رادع احتمالی در مسأله نیز قادح حجیّت «سیرهٔ عقلا» خواهد بود. امّا در سیره‌هایی که عدم ثبوت ردع در موضع موافق شارع کافی است، احتمال ردع اخبار ضعیف، نمی‌تواند قادح حجیّت آنان باشد. (ن. ک: فخلعی، بررسی شرط معاصرت سیره عقلا، ۹۱).

۲ـ اقسام «سیرهٔ عقلائیّه»

از آن‌چه گذشت، تمایز دلالی «سیرهٔ متشرّعه» از «سیرهٔ عقلا»، با تکیهٔ بر شروط حجیّت، بـه خوبی روشن شد. هم‌اکنون وجه تمایز را در پرتو اقسام نیز تحلیل می‌نماییم.

مظفر، به ملاک شرایط حجیّت، از سه قسم «سیرهٔ عقلا» یاد می‌کند:

۱. شارع در آن «سیره»، متّحد المسلک با عقلاست و مانعی چون لزوم جهـل و احتیـاج، در این اتّحاد مسلک وجود ندارد. مانند رجوع به بیّنه در مسائل مربوط به دادرسی. در ایـن قسـم، معاصرت، شرط نمی‌باشد و حجیّت به صرف عدم ثبوت ردع، تمام است و حتی رادع احتمالی نیز نمی‌تواند قادح آن باشد؛ زیرا «سیرهٔ عقلا»، انگیختهٔ از ادراکات ناب عقلی اسـت و از آن‌جـا که شارع، خود رئیس العقلاست و مانعی در جهت اتحاد مسلک وجود ندارد، می‌توان با اسـتناد به قانون ملازمهٔ حکم عقل و شرع، شرط بودن معاصرت را منتفی دانست. از دیگر سـو، شـارع در مقام شارعیّت سلوکی عقلایی دارد، مگر در مواردی که مانع باشد که در ایـن صـورت، ردع و یا موضع جدید شارع باید به دلیلی قطعی ثابت شود (مظفر، ۱۷۷/۳).

۲. اتّحاد مسلک شارع با عقلا در مضمون «سیره»، ممتنع است؛ لیکن جریان «سیره» در امور شرعی، معلوم است. مانند بنای عقلا بر متیقن سابق. این قسم، پـس از احـراز معاصـرت و بـه صرف عدم ثبوت ردع، حجیّت می‌یابد؛ زیرا جریان «سیره» در امور شرعی نشـان مـی‌دهـد کـه «سیره» از موضوعات مورد اهتمام شارع بوده و اگر به آن راضی نمـی‌بـود ـ در صـورت عـدم وجود مانع از قبیل تقیّه ـ به هر شکل ممکن از آن ردع می‌نمود و نهی خویش را به هر طریـق به آنان می‌رساند (همان،۱۷۷ – ۱۷۸).

۳. علاوه بر امتناع اتّحاد مسلک شارع با عقلا در مضمون «سیره»، جریان آن در امور شرعی نیز معلوم نیست. مانند رجوع به اهل خبره در اثبات لغات. در این قسـم، معاصـرت و علـم بـه موضع موافق شارع، دو شرط اساسی حجیّت است؛ زیرا شارع در مسلک خویش با عقلا متحّد نمی‌باشد و در نتیجه، نمی‌توان با استناد به قانون ملازمهٔ حکم عقل و شرع، شرط معاصـرت را در حجیّت منتفی دانست. هم‌چنین، برای کشف موقف ملائم شارع بر اجرای «سـیره» در امـور شرعی، باید دلیل خاص اقامه گردد؛ زیرا چه بسا شارع، عقلا را از اجـرای «سـیره» منـع کـرده باشد و آنان نیز به تبع همین نهی، آن را در امور شرعی جریان نداده‌اند و یا آن‌که اگر مسلمانان از جانب خود ـ و نه به نهی شارع ـ «سیره» را در امور شرعی جاری نکرده‌اند، در این صـورت

وظیفهٔ شارع نیست که اگر به جریان «سیره» در امور شرعی راضی نباشد، از آن منع کند (همان، ۱۷۸).

با عنایت به اقسام پیشین، به دقّت می‌توان مرز سیره‌های عقلایی را از سیره‌های متشرّعه تمایز بخشید. با این توضیح که چنانچه در مقام بیان وجه تمایز، آن دسته از سیره‌های عقلایی منظور گردد که خاستگاهی کاملاً عقلانی و فطری دارند، نمی‌توان وجه تمایز را صرفاً در میدان اشترط موافقت شارع ـ به طریق عدم ثبوت ردع ـ و فحص از رادع در ناحیهٔ سیره‌های عقلائیه دنبال نمود؛ بلکه تفاوت دیگر، در میدان شرط معاصرت، آشکار می‌گردد؛ با این توضیح که می‌توان با استفادهٔ از قانون ملازمهٔ حکم عقل و شرع، قائل به شرط نبودن معاصرت در حجیّت سیره‌های عقلائیّه شد و این در حالی است که در سیره‌های متشرّعه، احراز معاصرت «سیره» با عصر معصوم شرط است؛ زیرا ممکن است «سیره»، انگیختهٔ از عادات باطلی باشد که در میان جوامع اسلامی نیز ریشه دوانده است؛ به گونه‌ای که مخالفت با آن قبیح و رعایت آن حَسَن می‌نماید.

ولی چنانچه آن دسته از بناهای عقلایی اراده شود که در مسیر وحدت مسلک شارع با عقلا، مانع وجود دارد ـ چه «سیره» در امور شرعی جاری باشد و چه جریان آن در امور شرعی معلوم نباشد ـ باید وجه تمایز را صرفاً در باب شرط بودن احراز موضع موافق شارع و فحص از رادع، در ناحیهٔ «سیرهٔ عقلا» ـ بر خلاف «سیرهٔ متشرّعه» ـ دنبال نمود و اشتراط معاصرت نیز در زمرهٔ وجوه تشابه آن دو است.

افزون بر این، در منابع متأخّر شیعی، تفصیل‌های دیگری نیز گزارش شده است. به عنوان نمونه، شهید صدر از سه قسم «سیره» یاد می‌کند:

۱. سیره‌ای که بر امور توقیفی و شرعی محض واقع گشته و تشرّع متشرّعه در آن حیثیتی تعلیلی یافته است. نظیر «سیرهٔ متشرّعه» بر جهر در نماز ظهر روز جمعه (در قالب فرض). به مانند چنین سیره‌ای، «سیرهٔ متشرّعه به معنای خاص» گفته می‌شود.

۲. سیره‌ای که ممارست متشرّعه بر آن، می‌تواند از حیث تشرّعشان و یا به مقتضای طبع عقلایی‌شان باشد. مانند سیرهٔ اصحاب ائمّه بر عمل به مضمون اخبار ثقات. به مثل چنین سیره‌ای، «سیرهٔ متشرّعه به معنای عام» اطلاق می‌گردد.

۳. سیره‌ای که در آن احراز شده است که طبیعت عقلایی بدون وجود دواعی خارجی، انعقاد چنین سیره‌ای را مقتضی است(صدر، بحوث، ۲٤۷/٤ –۲٤۸).

در دو قسم نخست، احراز معاصرت شرط است؛ زیرا در میدان استنباط، سیره‌ای مفید است که کاشف از موضع شارع باشد و این خود، متوقّف بر معاصرت «سیره» با عصر تشریع است (همان، ۲۳۷). هم‌چنین، هر دو به طریق برهان إنّی حجیّت می‌یابند؛[۶] بدین معنا که صرف اثبات معاصرت، در حجیّت آنان کافی است (همان، ۲٤۸).

امّا نسبت به قسم سوم ـ که وجه تمایز «سیرهٔ متشرّعه» از «سیرهٔ عقلا» در قیاس همین قسم با دو قسم پیشین روشن می‌شود ـ کافی است ثابت شود، طبیعت عقلایی در صورت عدم ردع و رهایی از قیود خارجی، اقتضای چنین عملی را دارد؛ هرچند که عمل اصحاب و عقلای معاصر آنان بر طبق مقتضای این طبیعت، ثابت نگردد و امّا در حجیّت چنین سیره‌ای، عدم ردع باید ثابت شود؛ زیرا انعقاد «سیرهٔ عقلائیّه» ـ بر خلاف «سیرهٔ متشرّعه» در دو قسم اخیر ـ معلول و زاییدهٔ بیان شرعی نیست، بلکه زاییدهٔ قضیه‌ای است عقلایی که شرعاً احتمال ردع از آن محتمل است(همان، ۲٤۷).

نسبت «سیرهٔ متشرّعه» با «سنّت»

مطالب پیشین نشان داد که حجیّت «سیره» ـ اعم از سیرهٔ عقلا و سیرهٔ متشرّعه ـ بر مبنای شرط «معاصرت» و به عنوان یکی از اقسام «سنّت»، پایه‌ریزی شده است. از این رو، سیره‌ای حجّت است که کاشف از «سنّت قولی»، «سنّت فعلی» و یا «سنّت تقریری» باشد؛ در غیر این صورت، اگر بازگشت «سیره» به یکی از این سه نباشد، فاقد حجیّت است؛ زیرا آن‌چه به قطع منتهی نشود، حجّت نخواهد بود و شک در حجیّت شیء، جهت عدم حجیّت آن کافی است (حکیم، الأصول العامة، متن/۱۹۳).

لیکن باید توجّه داشت، از آن‌جا که «سیرهٔ متشرّعه» به ملاک کشف از رأی معصوم در امور شرعی محض، حجیّت یافته است، حکم مستفاد از این قسم سیره، حکمی تأسیسی از جانب

---

۶. نقد: به نظر می‌رسد که معنای دوم نمی‌تواند به ملاک کاشفیّت معلول از علّت، حجیّت یابد؛ چه آن‌که، محتمل است که «سیره» ریشه در ارتکازات ناب عقلایی داشته باشد. به دیگر بیان، اگرچه غفلت از فحص نسبت به موقف شرعی از سوی جمیع متشرّعه، ممتنع است و در نتیجه، «سیره» ـ بنفسه ـ استناد به موقف شارع یافته و نیازی به فحص از رادع نخواهد بود؛ لیکن این سخن در مواردی که «ارتکاز»، امری راسخ در طباع عقلایی باشد تمام نخواهد بود؛ زیرا در این صورت عمق رسوخ ارتکاز، احتمال غفلت جمعی از فحص را قوّت می‌بخشد؛ به گونه‌ای که وهم به موضع موافق شارع را به همراه خواهد داشت. با این توضیح، معلوم می‌شود که قسم دوم از «سیرهٔ متشرّعه» در حجیّت خود، نیازمند اثبات عنایتی زاید (فحص از رادع) خواهد بود؛ تنها می‌توان بیان داشت که در صورت وجود رادع، التزام و تدیّن متشرّعه، مانع از انعقاد «سیره» می‌گشت؛ بنابراین، صرف تحقّق «سیره» برای اثبات عدم ردع کافی است و این بیان، تنها در مورد سیره‌های متشرّعی نوع نخست، صادق است (هاشمی، ۲۴۷/۲).

معصوم است که از قول یا فعل وی حکایت دارد (قوچانی، ٥٤٥/٢). طبق این منطق، می‌توان بازگشت «سیرهٔ متشرّعه» را به «سنّت قولی» و یا «سنّت فعلی» منحصر دانست.

به دیگر بیان، جریان «سیرهٔ متشرّعه» در امور توقیفی محض، حاکی از وجود تأسیسی از جانب شارع در قالب قول یا فعل است که مبنای عمل متشرّعه واقع گشته است؛ زیرا بنا بر دکترین شیعه، موضع منفعل شارع در توقیفیات مطرح نیست و در این گونه مواضع، به ناچار بایستی سراغ از تأسیس شارع گرفت.

طبق این منطق، طرق دست‌یابی به رأی معصوم، منحصر در اَخبار حاکی از کلام یا فعل وی نیست؛ بلکه، «سیرهٔ متشرّعه» نیز اگرچه همانند روایات، به طور مستقیم، اخبار از قول و رأی معصوم ندارد و لیکن به نحو غیر مستقیم، دالّ بر آن است که عمل متشرّعان، ناشی از توجیهی از جانب شارع است؛ توجیهی که به مقتضای زمان بر ما مخفی مانده است(حکیم، المدخل إلی علم الأصول، ٧٤). به دیگر بیان، از وجود چنین سیره‌ای، حدسی قطعی بر وجود خبر حاکی از قول و فعل معصوم زده می‌شود که در گذر زمان ضایع گردیده است. چنین سیره‌ای، «خبر حدسی» نام می‌گیرد؛ هم‌چنان که روایات، اخبار حسّی نام دارند.

بنابراین، بازگشت «سیرهٔ متشرّعه» به «سنّت تقریری» امتناع وقوعی می‌یابد؛ چه آن‌که به لحاظ ماهوی، سیرهٔ متشرّعه ـ به معنای مصطلحش ـ به سیره‌ای اطلاق می‌گردد که در امور توقیفی محض، جریان یابد و به هیچ عنوان، حیثیّت عقلایی اصحاب سیره، در تکوّن آن، وجه تعلیلی نداشته باشد. این در حالی است که مقصود از «تقریر»، کشف تأیید و رضایت معصوم نسبت به چیزی است که عرف یا عقلا، مستقلاً معتبر دانسته‌اند. از دیگر سو، موضع منفعل شارع در امور توقیفی، پذیرفته نیست و ابراز رأی از سوی ایشان، ضروری است؛ از این رو، با وجود تأسیس شارع ـ اعم از قولی یا فعلی ـ در امور شرعی محض، تقریر معصوم در برابر افعال متشرّعان، لغو و به دور از شأن شارعیّت است. طبق این گفته، بازگشت «سیرهٔ متشرّعه» به «سنّت تقریری» محال می‌شود.

تنها یک فرض در مسأله باقی است و آن امکان بازگشت «سیرهٔ متشرّعه» به «سنّت تقریری» در مباحث مربوط به سُنَن[۷] است؛ زیرا ممکن است عملی در زمرهٔ سُنن، از جانب فردی پایه‌گذاری شده و سپس در قالب سیرهٔ رایج، در میان متشرّعه استمرار یافته و آن‌گاه امام آن را

۷. مقصود از سُنَن در این‌جا همان اعمال مستحب و نوافلی است که فرد بر انجامش، مستحقّ ثواب و امّا بر ترک آن، غیر معاقب است (انصاری، الحدود الأنیقة، ٧۶/١).

تقریر نموده است.

از دیگر سو، احکام مستفاد از بناهای عقلایی، به عنوان احکامی عقلایی، در زمرهٔ مسائل امضایی قرار می‌گیرند که در این صورت، «سیرهٔ عقلائیّه» کاشف از «سنّت تقریری» است؛ زیرا حاکی از تأیید شارع نسبت به مضمون آن چیزی است که عقلا مستقلاً معتبر یافته‌اند. از این رو، سکوت معصوم در برابر فعل و یا ترک فعلی که در منظر او انجام گیرد ـ در صورتی که مانعی از ابراز رأی نباشد و ردعی نیز ثابت نباشد ـ کاشف از رضایت‌مندی او خواهد بود. این سکوت می‌تواند در برابر فعلی شخصی و در واقعه‌ای معیّن صورت پذیرد و یا آن‌که معصوم در برابر سلوکی جمعی، سکوت تقریرآمیز خویش را نشانی بر رضایت قرار دهد. قسم اخیر، با عنوان «سیرهٔ عقلا» شناخته می‌شود(صدر، دروس، ۱۱٦/۲ –۱۱۵).

تحقیق فوق ما را به وجود سه تفاوت در رابطهٔ با «سیرهٔ عقلا» و «سنّت تقریری» هدایت می‌کند:

۱. به لحاظ شکلی، «سیره» از جنس عملی شایع است و این در حالی است که در «سنّت تقریری» ـ به مفهوم خاص آن ـ ما در واقعه‌ای معیّن با عملی فردی روبه رو هستیم؛ اگرچه در هر دو، سکوت معصوم دالّ بر رضای اوست.

۲. در «سنّت تقریری» فعلی جزئی، در منظر معصوم انجام می‌گیرد؛ به این معنا که حضور امام در محل وقوع فعل، شرط است و این در حالی است که آن‌چه در «سیرهٔ عقلا» اهمیّت یافته، ممارست بر عمل، در زمان حیات امام است؛ هرچند امام مستقیماً شاهد بر آن نبوده باشد. به دیگر سخن، «سیرهٔ عقلائیّه» به دلیل طبیعت گسترده‌اش، موضع‌گیری امام را در عصر حضور می‌طلبد و نبود موضع‌گیری سلبی، دلیل بر امضای مضمون «سیره» است.

۳. تفاوت دیگر را می‌توان در طریق احراز موضع موافق شارع دنبال کرد. با این توضیح که سکوت و عدم ردع شارع در برابر سلوک شخصی، باید با دلیل خاص اثبات گردد؛ زیرا چه بسا شارع فرد را از رفتارش منع نموده باشد؛ لیکن به دلیل شخصی بودن فعل، بر تکرار ردع اهتمام نداشته است و از این رو شاهد بازتاب آن در روایات نمی‌باشیم. امّا در رابطه با سلوک نوعی عقلا، صرف عدم وصول ردع، کاشف از عدم ردع خواهد بود؛ زیرا ردع از رفتار جمعی در شرایط گوناگون تکرار می‌گردد و به حساب احتمالات، مخفی ماندن همهٔ این روایات به دور از ذهن است.

نسبت «سیرهٔ متشرّعه» با «اجماع علما»

اکثر قریب به اتّفاق دانشیان بر حجیّت «سیرهٔ متشرّعه» توافق یافته و به آن به عنوان سندی از اسناد کشف شریعت نظر کرده‌اند. با این وجود، برخی فایدهٔ آن را در میدان تأیید و ترجیح ـ در مقام اختلاف آراء و تعارض اخبار ـ منحصر دانسته‌اند(کاظمی، ٢١٦). صاحبان این اندیشه برآنند که تنها صلاحیّت «سیره»، تأیید حکم عقل ـ در صورت موافقت ـ و یا تأیید حکم شرعی ثابت شده به نصّ شرعی ـ در صورت مخالفت با حکم عقل ـ است(همان). محور اظهار نظر در این گفته، کاشفیّت «سیره» نسبت به اجماع علما است. وجود چنین اندیشه‌ای، بهانه‌ای بدست داد تا نویسندگان نسبت «سیرهٔ متشرّعه» و «اجماع مصطلح» را در عالم دلیلیّت، مورد بررسی قرار دهند.

بر بنیان اندیشهٔ فوق، حجیّت «سیره»، حول یکی از دو محور ذیل شکل خواهد گرفت:

١. مبنای حجیّت «سیره»، کشف از اجماع علماست؛ اجماعی که خود کاشف از قول «حجّت» است.

٢. مبنای حجیّت «سیره»، کشف از رأی معصوم است (نراقی، ٦٩١).

لیکن پیرامون محور نخست گفته شده: تحصیل وفاق علما، ضمن تحقّق «سیره» ما را بی‌نیاز از حجیّت «سیره» خواهد نمود (همان).

فرض تحقّق «سیره» به همراه سکوت علما نیز مانع از انعقاد سیرهٔ کاشفه است؛ زیرا علما در مقام تبلیغ دین، بایستی نقش تبلیغی خویش را در برابر سیرهٔ رایج و کاشف از حکم شرعی، ایفا نمایند و چون سکوت ورزند، نشان از تحفّظ آنان نسبت به مضمون «سیره» است. اساساً با وجود سکوت و تحفّظ علما، چگونه می‌توان به چنین سیره‌ای صبغهٔ شرعی بخشید؟! وجود مخالفت علما با سیرهٔ رایج نیز به طریق اولی، قادح حجیّت آن است.[8]

طبق مبنای دوم نیز نمی‌توان برای «سیره» وجهی از اعتبار را قائل شد. توضیح آن‌که، «سیره» تمامی اعتبار خویش را در ناحیهٔ معاصرت و احراز موافقت معصوم یافته است و این در حالی است که عمل غیر فقها (عامّهٔ مردم) نه نقل می‌شود و نه مضبوط است و اگر هم به ندرت ضبط شده، مربوط به اهل یک زمان و یک دوران است. به دیگر سخن، چگونه اثبات تحقّق «سیره» از سوی عامّهٔ مردم ـ به مقداری که از عمل حجّت کشف نماید ـ بدون واسطه

---

٨. در این میان یکی از اصولیان معاصر، ملاک تحقّق و حجیّت «سیره» را قیام غالب مردم در بنا نهادن بر آن دانسته است؛ هرچند تعدادی از علما با آن مخالفت ورزند (ر. ک: خرازی، ٣٢٨/۵).

شدن اقوال و افعال علما، امکان‌پذیر است؟! پر واضح است که تنها توسط فتاوای علماست که می‌توان شرط معاصرت را کسب نمود و بدون آن، اطّلاع یافتن بر «سیره» کاری بس دشوار است؛ حال آن‌که با وجود آرای آنان، دیگر ما را حاجتی به «سیره» نخواهد بود (همان).

تقریر دیگر بحث آن است که گفته شود: «سیرهٔ متشرّعه» بر دو مبنا استوار است: ۱) اختلاف علما دانسته نشود. ۲) اتفاق قولی و عملی فقها، ما را بی‌نیاز از «سیره» نکند. لیکن تحقّق «سیره» با دو شرط مذکور، نادر است؛ زیرا یا به واسطهٔ وجود مخالفی از نصّ و فتوا، کاشفیّت «سیره» دچار معارض می‌شود و یا آن‌که به واسطهٔ تحقّق اجماع در مسأله، بی‌نیاز از دلیلیّت «سیره» خواهیم شد؛ فرض تحقّق «سیره» بدون وجود مخالفی از نصّ و فتوا و یا بدون فرض تحقّق اجماع در کنار آن نیز اگر محال نباشد، موردی به غایت نادر است. از این رو در کتب اصولی «سیره» را بنفسه به عنوان یکی از ادلّه محسوب نکرده‌اند (کاظمی، ۲۱٦).

دقّت در بیان فوق و تأمّل در مباحث دیگر، روشن می‌سازد که این اظهارات، نه تنها نقضی بی‌پاسخ بر حجیّت «سیرهٔ متشرّعه» نیست، بلکه تأکیدی بر آن است.

توضیح آن‌که، اشتراط معاصرت و موضع ملائم شارع در حجیّت «سیرهٔ متشرّعه»، مقتضی آن است که در مقام نسبت‌سنجی، اجماعات عصر حضور در کانون توجّه قرار گیرد. اجماعات عصر حضور نیز ذیل اجماعات حسّی و یا در نهایت امر، ضمن اجماعات تقریری تحلیل می‌شود. در این میان، به نظر می‌رسد که اجماعات حسّی، معمّاگونه‌ترین سرنوشت را در میان اجماعات امامیّه یافته است و هیچ گونه تصویر واضحی از ارتکازات سیّد مرتضی(علم الهدی، ۱٥٤/۲ـ ۱٥٦) قابل تصوّر نیست؛ زیرا وجود رأیی متمایز از سوی فردی مجهول النسب که نشان از دخول حسّی امام در صف مجمعان داشته باشد(م ی رزای ق م ی، ۳٥۰) فاقد معنای محصّل است. از این رو، تحصیل اجماعات عصر حضور، ممتنع است؛ گرچه امکان تحصیل رویکردی مجموعی و برآیندی از آن دوره ـ آن‌گونه که در «سیرهٔ متشرّعه» مطرح است ـ وجود دارد.

در مورد اجماعات تقریری نیز باید به این نکته توجّه نمود که گرچه حال غیبت با استظهار امضا از سکوت ناسازگار است (صدر، دروس، ۲۳٥/۱) و در نتیجه، طرح اجماعات تقریری صرفاً در عصر حضور معنا می‌یابد؛ لیکن دانشیان، این نوع از اجماع را بر اساس شروط «سنّت تقریری» تحلیل نموده‌اند (مظفر، ۱۱٥/۳) و از این رو، حاجتی به توسّل به اجماع نخواهد بود.

از دیگر سو، نهاد «سیره»، در فضا و رویکردی عمومی، پایه‌گذاری شده است؛ بـه گونـه‌ای که صرف تحقّق و استمرار رفتاری خارجی در بدنهٔ جامعهٔ ایمانی عصر حضور، می‌تواند لعـاب عرفی بودن را از چهرهٔ عرف‌های رایج بزداید و به واسطهٔ کشف از رأی حجّت، بدان صـبغه‌ای از تشریع و تأسیس ببخشد.

بنابراین، روشن است که عنصر اتّفاق در اجماع، مأخوذ است و این در حالی است که ایـن عنصر، در «سیره» وجود ندارد؛ بلکه سلوکی اکثری، جهت انعقـاد «سـیره» کـافی اسـت(حکیم، الأصول العامة، متن/٤٠٦)؛ گرچه استثنائاتی هم در میان باشد.[۹] حاصل آن‌کـه، محـدودیّت‌هـای نهاده شده در طریق استناد به اجماع، پیدایش قطع به قول معصوم را کمیاب و راه را بر متصدّی استنباط، تنگ می‌سازد و اگر رأی مشهور اکابر امامیّه بر اعتبار اجماع نمی‌بود، بسـیاری از اهـل نظر، عصای احتیاط را بر زمین می‌نهادند و با کشیدن خط بطـلان بـر چهـرهٔ مـبهم اجماعـات، پروندهٔ رازآلود آن را در صحنهٔ استنباط کنار می‌گذاشتند. این در حالی است که «سیرهٔ متشرّعه» به صرف وجود گرایشی مجموعی، به منصّهٔ ظهور می‌رسد و این گشـایش و انعطـاف موجـب می‌گردد که متصدّی استنباط، با فراغت از محدودیّت‌ها و دشواری‌هـای اجمـاع، بـه ردیـابی و تحصیل رویکرد جمعی تا عصر حضور بپردازد و این چنین است کـه «سـیره»، قابلیّـت اسـتناد بیش‌تری نسبت به «اجماع» خواهد یافت.

تثبیت نظریّهٔ مختار را با ذکر سخن پاره‌ای از اندیشمندان پی می‌گیریم:

در نگرش شهید صدر، «سیرهٔ متشرّعه» غالباً حلقهٔ میانی اجماع و دلیل شرعی است. وی در این باره اظهار می‌دارد: «توافق فقها بر حکمی که مستند به نصوص موجود نمی‌باشـد، بـه ظـنّ متآخم به یقین، کاشف از توافق عملی و ذهنی متشرّعان عصر تشریع است و این به نوبهٔ خـود، کاشف از دلیل شرعی خواهد بود و به عبارت دیگر، توافق فقها، کاشف از روایتی غیر مکتـوب است و این روایت غیر مکتوب، همـان راه و رسـم زنـدگی عملـی و ذهنـی عمـوم متشـرّعان می‌باشد» (صدر، دروس، ٢٤٧/١).

مشاهده می‌شود، در نگرش شهید صدر ـ برخلاف نظر نراقـی و تسـتری ـ ایـن «اجمـاع» است که بر پایهٔ «سیره» تحلیل می‌شود؛ از این رو به لحاظ رتبی، مقام «سیره» قبـل از «اجمـاع» خواهد بود و وجود «سیره» ما را غنیّ از تحصیل اجماع خواهد نمود.

۹. البته نزد دانشیان متقدّم، «ثبوت ردع» از جانب اکابر اصحاب نیز اگرچه هم‌ردیف و مترادف بـا ردع معصـومان نباشـد؛ لـیکن اطمینـان بـه مشروعیّت «سیرهٔ متشرّعه» را با مشکلی به غایت بنیادین مواجه خواهد نمود؛ حال آن‌که حجیّت هر حجّتی تا به علم ختم نگردد، تمام نخواهد بود (ر.ک: ابن‌زهره، ۱۶۰).

به بیان روشن‌تر، بر اساس دکترین شیعه، اجماع، نشئت یافتهٔ از دلیل شرعی معتبر است و «سیره» به واسطهٔ کاشفیّت خود، حلقهٔ میانی اجماع و این دلیل شرعی واقع می‌گردد. گو آن‌که اجماع، مولود «سیره» و «سیره» خود نیز مولود دلیل شرعی است. در نتیجه، سخن نراقی و تستری در باب نیازمندی «سیره» به «اجماع» ـ در طریق کشف از رأی معصوم ـ فاقد معنای محصّل است؛ زیرا با تحقّق «سیره» دیگر حاجتی به تحصیل «اجماع» نخواهد بود.

برخی همین نکته را در مقام ردّ اعتراض محقّق اصفهانی بر کاشفیّت اجماع[10] به کار گرفته‌اند: «کسی ادّعا نکرده است که مستند مجمعان به ناچار باید نصّی روایی باشد تا آن‌گاه چنین اشکالی حاصل گردد؛ بلکه مستند آنان می‌تواند ارتکازات و سیره‌های متشرّعی باشد که به لحاظ اعتبار، اقوی از روایت است. بنابراین، «سیرهٔ متشرّعه» حلقهٔ واسطهٔ بین اجماع و دلیل شرعی خواهد بود» (حیدری، ۲۰٤/۲). وی اذعان می‌دارد که دأب فقها، ذکر ادلّهٔ استنادی در فتواست و اگر اجماع مدرکی نباشد و دلیل مجمعان بر ما مخفی بماند، این خود، کاشف قطعی از استناد آنان به «ارتکاز» و «سیرهٔ متشرّعه» است (همان).

برآیند کلّی همهٔ این تعابیر، برتری «سیرهٔ متشرّعه» بر اجماع مصطلح، به لحاظ حجیّت است و از این رو، با طرح «سیرهٔ متشرّعه» در بین مستندات، به راحتی می‌توان از ساز و کار رازآلود اجماع، دست شست.

نسبت «سیرهٔ متشرّعه» با «ارتکاز متشرّعه»

فقها در برخی از مواضع و آن هم در قالب استنادات خرد فقهی به «ارتکاز متشرّعه» نیز توجّه داشته و اجمالاً آن را در زمرهٔ ادلّهٔ استنباط قرار داده‌اند. مقصود از این اصطلاح ظاهراً ادراک و شعور ناخودآگاه متشرّعه، نسبت به نوع حکم است که اجمالاً می‌توان بیان داشت علّت پیدایش آن پایبندی متشرّعه به کیش و مذهب خود بوده است(حسینی، الدلیل الفقهی، ۲۰).

بنا بر تعریف فوق می‌توان بیان داشت، حکمی که در اثر تکرار مستمرّ سیره‌های متشرّعی مشروع، در ذهن ثبوت و استقرار یافته باشد را «ارتکاز متشرّعه» نامند که به شرط معاصرت و عدم ثبوت ردع قطعی (انصاری، الموسوعة الفقهیة، ۳۹۲/۲) دلالتی بسی قوی‌تر از «سیرهٔ

---

۱۰. وی مدرک مجمعان را در «سنّت حاکی» منحصر و آن را نیز به جهت سندی و دلالی مخدوش می‌داند؛ زیرا اوّلا: مبانی فقها در اعتبار بخشی به اخبار آحاد متفاوت است و ثانیاً: از جهت دلالت نیز استظهار فقهای متقدّم بر فقهای متأخّر حجّت نخواهد بود (اصفهانی، ۱۷۷/۲ ـ ۱۷۸).

متشرّعه» دارد. لیکن، اثبات چنین نتیجه‌ای، خود در گرو تحلیل «ارتکازات متشرّعه» بر پایهٔ «سیره‌های متشرّعی» در عالم تعیّن و وجود است؛ به دیگر سخن، تنها آن دسته از ارتکازاتی حجیّت می‌یابند که معلول سیره‌های رایج و مشروع متشرّعه باشند؛ این‌چنین است که می‌توان بیان داشت، در بدو امر، سیره‌ای مشروع نمود خارجی یافته و به تدریج در طول زمان، استمرار «سیره» منجر به فهم عمیق متشرّعه نسبت به نوع حکم گردیده است که به لحاظ رتبهٔ حجیّت بر «سیرهٔ متشرّعه» برتری دارد.

تثبیت نظریهٔ مختار را با بررسی اندیشه‌ها در رابطهٔ با نسبت ارتکازات و سیره‌های متشرّعی در عالم تعیّن و وجود پی‌می‌گیریم.

حسینی شیرازی رابطهٔ «ارتکاز» با «سیره» را از نوع تلازم عرفی علّی ـ معلولی می‌داند. به دیگر سخن، هر سیره‌ای، نتیجهٔ ارتکاز و هر ارتکازی، علّت سیره است (بیان الاصول، ۲۳۷/۱).

لیکن با تأمّل در مسأله، رابطه‌ای از نوع «عموم و خصوص من وجه» میان «ارتکاز» و «سیره» تصویر می‌یابد؛ زیرا ممکن است ارتکازی تحقّق یابد، امّا به علّت وجود موانعی چون تقیّه، سیره‌ای بر طبق آن شکل نگیرد. از طرف دیگر، تکوّن «سیره» ناشی از وجود مصالحی خاصّ در مسأله نیز محتمل است؛ بی‌آن‌که بر پایهٔ ارتکازی قبلی تحلیل گردد.[۱۱]

البته کلام آقای شیرازی نیز با تقریر ذیل قابل توجیه است:

استدلال وی در رابطهٔ علّی ـ معلولی «سیره» و «ارتکاز»، حول دو محور سامان می‌یابد: ۱. اعتقاد به انتفای حجیّت در صورت وجود مانع ۲. تحلیل تلازم علّی و معلولی در مقام حجیّت.

توضیح مطلب آن که، به باور وی، وجود موانع خارجی در هر مسأله‌ای، حجیّت حجّت را تحت شعاع خود قرار می‌دهد. بنابراین، در ظرف تقیّه، مانع (تقیّه) با اصابت به حجّت، آن را فاقد حجیّت می‌سازد. حال در محلّ بحث نیز اصابت مانع خارجی چون تقیّه به ارتکازات ذهنی، منجر به عدم نمود خارجی آنان در قالب سیرهٔ رایج خواهد شد و در نتیجه این دسته از ارتکازات فاقد حجیّت‌اند.

هم‌چنین به باور وی، نسبت «سیره» و «ارتکاز» را بایستی در مقام حجیّت دنبال نمود. بر این بنیان است که در مقام دلیلیّت، میان «ارتکاز» و «سیره»، رابطه‌ای علّی ـ معلولی تصویر می‌یابد؛ زیرا بنا بر تحلیل پیشین ـ مبنی بر انتفای حجیّت در صورت وجود مانع ـ تنها آن دسته

---

۱۱. تصویر رابطهٔ فوق در قالب نسبت «عموم و خصوص من وجه» تنها علیّت منحصرهٔ «ارتکاز» را در معرض انکار قرار می‌دهد؛ یعنی ممکن است سیره‌ای ناشی از عاملی غیر ارتکاز چون وجود قوّهٔ تشریعی، جریان یابد. بر مبنای رابطهٔ فوق، اگرچه «ارتکاز» مقتضی وجود «سیره» است و لیکن گاه به علّت عدم تحقّق موضوع و یا وجود مانعی از قبیل تقیّه، تحقّق «سیره» ممتنع می‌گردد.

از ارتکازاتی حجّت خواهند بود که با مانع خارجی مواجه نشده‌اند و درنتیجه در قالب سیرهٔ رایج، نمودی عینی یافته‌اند. بر این بنیان، علم به حجّت، موانع محتمل را منتفی می‌سازد؛ در این صورت است که با قاطعیت و در قالب قضیّهٔ موجبهٔ کلیّه می‌توان بیان داشت، هر ارتکازی، علّت «سیره» خواهد بود.

آن‌چه گذشت، صرفاً تحلیل ذهنی نویسندگان از عبارت به غایت مجمل مؤلّف مذکور است که ما را به مناقشات وارد بر کلام وی واقف می‌سازد.

نخست آن‌که، دو چیزی که مصنّف بر آن باور یافته، محلّ بحث و کلام، و اثبات آن بر عهدهٔ مدّعی است.

دوم آن‌که، بر فرض تمام بودن این دو باور و بنا بر تحلیل وی، صرفاً اثبات علیّت «ارتکاز» نسبت به سیره‌های رایج ممکن است و امّا اثبات این موضوع که هر سیره‌ای نتیجهٔ «ارتکاز» است (در قالب قضیّهٔ موجبهٔ کلیّه)، دلیلی مستقل می‌طلبد؛ زیرا فرض حصول «سیره» بدون تحقّق «ارتکاز» نیز محتمل است که وی متعرّض آن نشده است. بنابراین، باز هم تلازم عرفی میان دو نهاد اثبات نمی‌شود؛ بلکه نهایت امر تصویر رابطهٔ «عموم و خصوص مطلق» میان آنان است؛ یعنی در مقام حجیّت، هر ارتکازی، علّت «سیره» واقع می‌گردد؛ لیکن «سیره» می‌تواند ریشه در «ارتکاز» داشته باشد و یا آن‌که بدون تحقّق آن شکل گیرد.

دیگری نیز نسبت «ارتکاز» و «سیره» را چنین بیان می‌دارد: مراد از ارتکاز به عنوان دلیل، ارتکازی است که سیرهٔ عملی بر طبق آن موجود باشد و ارتکاز در حقیقت پشتوانهٔ فکری «سیره» به شمار آید(انصاری، الموسوعة الفقهية، ۳۹۱/۲). طبق این گفته نیز «سیره» بر پایهٔ «ارتکاز» تحلیل می‌گردد.

در مقابل، حکیم در الاصول العامة می‌افزاید: «افزون بر انعقاد فراوان «سیره» بر فعل و یا ترک عمل، یک نوع فهم عمیق نسبت به نوع حکم، در اذهان متشرّعه شکل می‌گیرد و به عنوان ارتکاز متشرّعی ـ مشروط به شرایطی ـ حجیّت می‌یابد»(الأصول العامة، متن/١٩٤). مشاهده می‌شود، طبق این گفته، «سیره» بر «ارتکاز» تقدّم وجودی دارد.

به اعتقاد نویسندگان این مقاله، هیچ‌یک از گفته‌های فوق در باب رابطهٔ «سیره» و «ارتکاز» تمام نمی‌باشد؛ بلکه نظر صحیح، ساختاری آمیخته از این دو، آن هم در مقام تفکیک دو قسم از سیرهٔ عقلایی و متشرّعی است. بنابراین، ابتدا بحث را با محوریّت بناها و ارتکازات عقلایی دنبال می‌کنیم.

سخن از نسبت «عموم و خصوص مطلق» در رابطهٔ «سیرهٔ عقلا» و «ارتکـاز عقلایـی» تمـام است؛ چه آن‌که، گاه محتمل است ارتکازی عقلایی منشأ یافتهٔ از فطرت و غریزه، تحقّـق یابـد؛ لیکن به جهت وجود مانع و یا عدم تحقّق موضوع در عالم خارج، در قالب سیره‌ای رایج، نمود خارجی نیابد. مثلاً در رابطهٔ با ثبوت کریّت به طریق قول ذوالیـد چنـین اسـتدلال شـده اسـت: «سیرهٔ عملی در این مقام اگرچه به علّت ندرت ابتلا، غیر ثابت اسـت؛ لـیکن سـیرهٔ ارتکـازی، محقّق است؛ چه آن‌که نزد متشرّعه تردیدی بر جواز اعتماد به خبر ذوالید در کریّت و نجاسـت و غیر آن دو وجود ندارد و سیرهٔ ارتکازی نیز هم‌چون سیره‌های عملی حجّت است»(حکیم، مستمسك، ۲۱۵/۱).

باید توجّه داشت که گرچه در مثال فقهی فوق، سخن از «ارتکـاز متشـرّعه» بـه میـان آمـده است، لیکن گویا عنوان متشرّعه با توجّه به حیثیّتی عقلایی لحاظ شده اسـت؛ زیـرا اعتمـاد بـر خبر ذوالید از مواضع عقلایی است؛ خواه مـورد آن مسـأله‌ای کـاملاً شـرعی از قبیـل کریّـت و نجاست باشد و یا مسائل عقلایی محض از قبیل ملکیّت (خویی، ۱۵۷/۳؛ آملی، ۲۳۳/۱).

در دیگر سو، می‌توان از ارتکازاتی عقلایی ناشی از فطرت و غریزه یاد نمود که منشأ تحقّق «سیرهٔ عقلا» واقع شده‌اند. نظیر ارتکاز عقلا بر حجیّت خبر ثقه که عقلا معیشت خـویش را بـر این اصل مرتکز مبتنی ساخته‌اند(انصاری، الموسوعة الفقهیة، ۳۹۱/۲).

در مقابل می‌توان به آن دسته از طریقه‌های عقلایی اشاره کرد که بـر پایـهٔ ارتکـازات قبلـی تحلیل نمی‌گردند؛ بلکه خود رفتـه رفتـه منشـأ تحقّـق ارتکـاز شـده‌انـد. در واقـع آن دسـته از آموزه‌های پیامبران که بازتاب رهیافت‌های عقلـی و تمـایلات فطـری اسـت، موجـب خیزشـی عقلانی و تحقّق سیره‌ای ریشه‌دار در جوامع بشری می‌گردد کـه بـا اسـتمرارش رفتـه رفتـه بـه ارتکازی عقلایی مبدّل می‌شود (فخلعی، پژوهشی در چیستی سیره عقلا، ۱۰۶).

نکتهٔ قابل توجّه آن‌که هر سیره‌ای عقلایی به ناچار باید به ارتکاز عقلایی مبـدّل گـردد؛ چـه آن‌که با استمرار و تکرار عمل حاصل «سیره»، موجبات تحقّق «ارتکاز» فراهم است و سـخن از حصول عاداتی مقطعی که منجر به حصول ارتکازات عقلایی نگردد[۱۲] نیـز ناشـی از عـدم درک لازم نسبت به ماهیّت «سیره» است.

۱۲. این دسته از سیره‌ها به واقع ریشه در ارادهٔ سیاسی حاکم داشته که نتوانسته است عقول خردمندان را با خود همراه سازد و سپس به عنوان سیره‌ای فراگیر با استمرار خویش موجبات ارتکاز اذهان را فراهم آورد.

به دیگر بیان، عنصر تکرار و استمرار در ماهیّت «سیره» اخذ شده است[۱۳] و اگر فرض شـود حاکمی جابر در برهه‌ای از زمان روشی را به زور پیاده نماید، از میان رفتن آن دیـری نخواهـد پایید (فیض، نقش زمان و مکان، ۲۳) و از این رو، عنوان «سیره» در آن صدق نخواهد کرد.

برآیند کلّی تحقیق فوق، تصویر نسبت «عموم و خصوص مطلـق» میـان دو نهـاد «سـیره» و «ارتکاز» در قالب مجموع قضایای منطقی ذیل است:

بعضی از ارتکازات فطری و عقلایی، به حصول «سیره» می‌انجامند. (موجبهٔ جزئیّه)

برخی از ارتکازات فطری و عقلایی، منشأ تحقّق «سیره» نخواهند شد. (موجبهٔ جزئیّه)

هر سیرهٔ مستمرّ عقلایی، منجر به حصول ارتکازی عقلایی خواهد شد. (موجبهٔ کلیّه)

پس از فراغت از مطلب فوق، هم‌اکنون بحث را با محوریّت سیره‌ها و ارتکـازات متشـرّعی پی‌می‌گیریم و نظریهٔ مختار خویش را بر چند نکته مبتنی می‌سازیم:

نخست آن‌که، تعیین نوع حکم به طریق ارتکازات متشرّعی نشان از آن دارد کـه مقصـود از واژهٔ شریعت در ابحاث مرتبط با کشف و استنباط حکم شرعی بـه طریـق «سـیره» و «ارتکـاز»، «شریعت بالمعنی الاخص» و انحصار آن در احکام شرعی (آموزه‌هایی دربارهٔ رفتارهای مجاز و غیر مجاز، راجح و مرجوح و گزاره‌های اعتباری وضعی) است.

بنابراین در مباحث مرتبط با ارتکازات متشرّعی، تشرّع متشرّعه ناظر بـر احکـام تکلیفـی و وضعی است؛ بدون آن‌که معارف اعتقادی یا اخلاقی را نیز دربرگیرد. طبق این گفته، مقصـود از «ارتکاز متشرّعه» در لسان فقها صرفاً شعور و ادراک ذهنی آنـان نسـبت بـه نـوع حکـم اعمـال عبادی (فروع) خواهد بود (تهانوی، ۷٦۱/۱ـ۷٦۰).

دوم آن‌که، آن‌چه مسلّم است نیل به ره‌یافت‌های محض شرعی ـ در مسائل مربوط به فروع ـ نه به طریق فطرت و عقل؛ بلکه به طریق آموزه‌های اوصیای الهی و نیـز مراجـع موثّـق دینـی ممکن است؛ گو آن‌که متشرّعه در عصر حضور، بر مبنای آموزه‌هـایی از سـنّت قـولی و فعلـی معصومان بر حکمی از احکام شرعی التزام و ممارست یافته‌اند و رفته رفتـه در نتیجـهٔ اسـتمرار عمل، نوع حکم، مرتکز ذهن آنان شده است؛ گرچه هم اکنون منبع آن نامعلوم باشد.

سوم آن‌که، جریان «سیره» و «ارتکازات متشرّعی» در امـور شـرعی محـض، فـرض تحلیـل «ارتکازات متشرّعی» بر پایهٔ فطرت و غریزه را بر نمی‌تابد.

۱۳. نائینی طریقه و بنای عقلا را تکرار و استمرار عمل عقلا ـ بما هم عقلا ـ می‌داند (ر. ک: نائینی، ۱۹۳/۳ ـ ۱۹۲).

چهارم آن‌که، به نظر می‌رسد، بیان آموزه‌ها و فروع دینی از سوی معصومان نسبت به آن‌چه فاقد موضوع و زمینه برای تحقّق است، کاری لغو بوده و اساساً بنای این بزرگان ـ دست‌کم در احکام و دستورالعمل‌های عملی ـ بر گزارش از آینده نبوده است. از این رو، فرض تحقّق ارتکازی متشرّعی ناشی از تعالیم پیغمبرانه و نیز مصاحبت متشرّعه با نزدیکان آن حضرت در موضوعاتی که فاقد زمینهٔ تحقّق بوده است، وجیه به نظر نمی‌رسد.

حاصل نکات فوق، تصویر رابطه‌ای علّی ـ معلولی میان «سیره» و «ارتکاز» در قالب قضیّه‌ای موجبه و کلیّه است که از جانب «سیره» سامان می‌یابد؛ به گونه‌ای که ممارست متشرّعه بر اعمال سلوکی معیّن بر مبنای آموزه‌های دینی ائمّه و به تبع آن، حصول «سیره»، علّت تحقّق «ارتکاز» واقع می‌گردد. مؤیّد این سخن را کلامی از مرحوم حکیم قرار می‌دهیم. وی بیان می‌دارد: «به لحاظ روان‌شناختی، شکل‌گیری ارتکاز در افکار عمومی به بیش‌تر از ثبت و درج فتوا ـ مثلاً بر حرمت ـ در دو یا سه نسل، نیاز ندارد تا آن‌که فتوا در نفوس عاملان به آن ارتکاز شود» (حکیم، الأصول العامة، متن/١٩٤) و امّا اخذ عنصر «استمرار» در ماهیّت «سیره» نیز فرض عدم حصول «ارتکاز» را از ناحیهٔ برخی عرف‌های مقطعی منتفی می‌دارد.

نتیجه‌گیری

مقایسهٔ انگاره‌های مطرح در باب حجیّت دو قسم از دلیل «سیره» ـ «سیرهٔ عقلائیّه» و «سیرهٔ متشرّعه» ـ ما را به محوری مشترک در گفته‌ها؛ یعنی موضع موافق شارع ـ که حداقل آن عدم ثبوت ردع است ـ واقف می‌سازد؛ زیرا آن‌چه در همهٔ این گفته‌ها، به صراحت یا به ظهور مورد تأکید قرار گرفته، سخن از فعل و تقریر معصوم است که معنایی جز اشتراط ضمنی امضا ندارد؛ جز آن‌که در شیوهٔ دلالت هر یک بر موضع موافق شارع، تفاوت‌هایی ظاهر می‌شود؛ به این معنا که در سیره‌های متشرّعی، به صرف احراز معاصرت، شرط موافقت شارع با مضمون «سیره» فراهم است؛ زیرا حیثیّت تشرّع، مقتضی نفی هرگونه ردع احتمالی و اعتبار «سیره» رایج است و امّا در مورد چگونگی احراز موضع موافق شارع در سیره‌های عقلایی، طرق سه‌گانهٔ «لزوم امضا»، «لزوم اثبات عدم ردع» و «کفایت عدم ثبوت ردع» مطرح است. از این رو، متصدّی استنباط کوشیده است تا به «سیره» در چهارچوب «سنّت»، تفسیری روشن بخشد. در این میان، با توجّه به جریان «سیرهٔ متشرّعه» در امور توقیفی محض، بازگشت آن به «سنّت قولی» و یا

«سنّت فعلی» منحصر می‌شود؛ یعنی از وجود «سیرهٔ متشرّعه»، حدس قطعی بـر وجـود خبـری حاکی از قول و فعل معصوم زده می‌شود که در گذر زمان ضایع گردیده است. بنابراین اعتبـار، «سیرهٔ متشرّعه» می‌تواند به عنوان حلقهٔ واسطهٔ میان اجماع علما و کشف حجّت شرعی، نقشـی اساسی ایفا نماید. به این صورت که فقیه با تحقّق یافتن سیرهٔ کاشفه، فتوای خویش را به طـور غیر مباشر بر قول و یا فعل معصوم، مستند می‌یابد. فراتر از این، با تحقّق «سیره» دیگر نیازی به تحصیل آرای یک‌پارچهٔ فقها و اجماع مصطلح نخواهد بود؛ زیرا از یک سو، فقها نیز بـه عنـوان بخشی از جامعهٔ ایمانی در این سلوک حداکثری داخلند و از دیگر سـو، شـیوع و نفـوذ غـالبی «سیره» در کشف از قول و رأی حجّت، کافی است. افزون بر این، «سیرهٔ متشـرّعه» بـا اسـتمرار خود در بدنهٔ جامعهٔ ایمانی، منجر به حصول فهمی عمیق نسبت به نوع حکم در اذهان متشـرّعه می‌گردد. این‌چنین است که به شرط معاصرت و عـدم ردع قطعـی، دلالتـی قـوی‌تـر از «سـیرهٔ متشرّعه» در میان ادلّه می‌یابد. از این رو، با وجود ارتکازات متشرّعی عصر حضور، دیگر نیازی به تحصیل سیره‌ها و یا اجماعات دوران حضور نخواهیم بود.

فرجام سخن این‌که، آن‌چه نوشـته شـد ضـمن شـفاف‌سـازی نسـبت «سـیرهٔ متشـرّعه» بـا تأسیسات مشابه، خواننده را با شرایط حجیّت و موقعیّت این نهاد در میان ادلّـهٔ اسـتنباطی آشـنا می‌سازد و امّا با عنایت پروردگار ادلّهٔ حجیّت این نهاد در مقاله‌ای مسـتقل مـورد بررسـی قـرار خواهد گرفت.

منابع

قرآن کریم

آخوند خراساني، محمد کاظم بن‌حسین، ***کفایة الأصول***، قم: آل البیت، چاپ اوّل، ١٤٠٩ق.

آشتیانی، محمد حسن بن‌جعفر، ***بحر الفوائد فی شرح الفرائد***، قم: ذوی القربی، چاپ اوّل، ۱۳۸۸ .

آملی، هاشم، ***المعالم المأثورة***، به تقریر محمد علی اسماعیل‌پور قمشه‌ای، قم: مؤلف الکتاب، چاپ اوّل، ١٤٠٦ق.

ابن‌زهره، حمزه بن علی، ***غنیة النزوع إلی علمی الاصول و الفروع***، قم: مؤسّسة الإمام الصـادق، چـاپ اوّل، ١٤١٧ق.

اصفهانی، محمد حسین، ***نهایة الدرایة فی شرح الکفایة***، قم: سیّد الشهداء، چاپ اوّل، ١٣٧٤ق.

ــــــــــــــــــ ، ***حاشية كتاب المكاسب (ط ـ الحديثة)***، محقّق و مصحّح: عباس محمد آل سباع قطیفی، قم: انوار الهدی، چاپ اوّل، ۱٤۱۸ق.

انصاری، زکریا بن‌محمد، ***الحدود الأنيقة و التعريفات الدقيقة***، بیروت: دارالفکر، چاپ اوّل، بی‌تا.

انصاری، محمد علی، ***الموسوعة الفقهية الميسرة***، قم: مجمع الفكر الإسلامي، چاپ اوّل، ۱۳۷۳.

انصاری، مرتضی بن‌محمد امین، ***فرائد الاصول***، قم: مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، چاپ پنجم، ۱٤۱٦ق.

تهانوی، محمد اعلی بن‌علی، ***کشاف اصطلاحات الفنون***، به تصحیح محمد وجیه و عبدالحق و غلام قادر و به اهتمام الویس اسپرنگر و ولیم ناسولیس، کلکته: شیاتک سوسیتي آف بنگال، ۱۸۶۲م.

حائري، عبدالكريم، ***درر الفوائد (طبع جديد)***، قم: مؤسّسة النشر الاسلامي، چاپ ششم، ۱٤۱۸ق.

حسینی، محمد، ***الدليل الفقهی تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأصول***، دمشق: مركز ابن ادريس الحلي للدارسات الفقهيه، ۲۰۰۷م.

حسینی، محمد علی، ***التعليق و الشرح المفيد للحلقة الاولى***، قم: مؤسّسة عاشورا، چاپ اوّل، ۱٤۲۸ق.

حسینی شیرازی، صادق، ***بيان الاصول***، قم: دار الانصار، چاپ دوم، ۱٤۲۷ق.

حکیم، محسن، ***مستمسك العروة الوثقى***، قم: مؤسّسة دار التفسیر، چاپ اوّل، ۱٤۱٦ق.

حکیم، محمد تقي، ***الأصول العامة في الفقه المقارن***، قم: مجمع جهانی اهل بیت، چاپ دوم، ۱٤۱۸ق.

حکیم، محمد کاظم، ***المدخل إلى علم الأصول دروس في مبادئ علم الأصول***، قم: دارالفقه للطباعة و النشر، چاپ اوّل، ۱٤۲۱ق.

حیدری، کمال، ***الدروس شرح الحلقة الثانية***، به قلم علاء سالم، قم: دار فراقد للطباعة و النشر، چاپ اوّل، ۱٤۲۸ق.

خرازی، محسن، ***عمدة الأصول***، قم: مؤسسة در راه حق، چاپ اوّل، ۱٤۲۲ق.

خمینی، روح اللّه، ***تهذيب الاصول***، مقرّر: جعفر سبحانی تبریزی، تهران: اسماعیلیان، ۱۳۸۲.

ــــــــــــــــــ ، ***انوار الهداية في التعليقة على الكفاية***، تهران: مؤسّسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱٤۱٥ق.

خویی، ابوالقاسم، ***التنقيح فی شرح العروة الوثقى***، مقرّر: علی غروی تبریزی، قم: دارالهدی، چاپ سوم، ۱٤۱۰ق.

صدر، رضا، ***الاجتهاد و التقليد***، محقّق و مصحّح: سیّد باقر خسروشاهی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّه، چاپ اوّل، ۱٤۲۰ق.

صدر، محمد باقر، ***بحوث فی علم الاصول***، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، بی‌جا، مؤسسة دایرة المعارف الاسلامی، ۱٤۱۷ق.

ــــــــــــ ، ***المعالم الجدیدة للأصول (طبع قدیم)***، تهران: کتابفروشی النجاح، ۱۳۹٥ق.

ــــــــــــ ، ***مباحث الأصول***، به تقریر سیّد کاظم حسیني حائری، مقرّر، بی‌جا، ۱٤۰۸ق.

ــــــــــــ ، ***دروس فی علم الاصول***، بیروت: مکتبة المدرسة، ۱٤۰٦ق.

طوسي، محمد بن‌حسن، ***العُدة في أصول الفقه***، محمد تقی علاقبندیان، قم: چاپ اوّل، ۱٤۱۷ق.

عراقی، ضیاء الدین، ***نهایة الافکار***، به تقریر محمد تقی بروجردی، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ سوم، ۱٤۱۷ق.

ــــــــــــ ، ***مقالات الاصول***، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اوّل، ۱٤۲۰ق.

علم الهدی، علی بن‌حسین ، ***الذریعة الی اصول الشریعة***، تصحیح ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران: ۱۳٤٦.

علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه و عرف***، تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشة اسلامی، چاپ اوّل، ۱۳۸٤.

فخلعی، محمد تقی، مقالة «بررسی شرط معاصرت سیره عقلا با عصر معصومان»، فصل‌نامة علمی ـ پژوهشی ***مطالعات اسلامی: فقه و اصول***، سال چهل و دوم، شمارة پیاپی: ۸٥/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص۱۰٤ ـ ۸٥ .

ــــــــــــ ، مقالة «پژوهشی در چیستی سیره عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، فصل‌نامة علمی ـ پژوهشی ***مطالعات اسلامی: فقه و اصول***، سال چهل و دوم، شمارة پیاپی: ۸٤/۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹ش، صص۹۷ ـ ۱۲٦.

فیض، علی رضا، مقالة «نقش زمان و مکان در فقه و اجتهاد»، ***فصل‌نامة حضور***، ش٥ و ٦.

قوچانی، علی، ***تعلیقة القوچانی علی کفایة الأصول***، قم: مکتبة الفقه و الاصول المختصة، چاپ اوّل، ۱٤۳۰ق.

کاظمی، اسد الله بن‌اسماعیل، ***کشف القناع عن وجوه حجیة الإجماع***، احمد الشیرازی، تهران: چاپ اوّل، بی‌تا.

مصطفوی، محمد کاظم، ***القواعد الفقهیّة و یحتوی علی خمسین قاعدة فقهیّة***، قم: مرکز العالمي للدارسات الاسلامیّة، چاپ اوّل، ۱٤۲٦ق.

مظفر، محمد رضا، ***اصول الفقه***، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسین، چاپ پنجم، ۱٤۳۰ق.

مغنیه، محمد جواد، ***فقه الإمام الصادق***، قم: مؤسّسة انصاریان، چاپ دوم، ۱٤۲۱ق.

مؤمن قمی، محمد، ***تسدید الأصول***، قم: مؤسّسة النشر الاسلامی، چاپ اوّل، ۱٤۱۹ق.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن‌محمد حسن، ***قوانین الأصول (طبع قدیم)***، تهران: المکتبة العلمیّة الاسلامیّة، چاپ دوم، ۱۳۷۸ق.

نائيني، محمد حسين، ***فوائد الاصول***، به تقرير محمد على كاظمی خراسانی، قم: جامعة مدرّسين حـوزة علميّه، چاپ اوّل، ١٣٧٦.

نجم‌آبادی، ابوالفضل، ***الاصول: من تقريرات بحث العلمين الايتين النائينی و العراقی***، قم: مؤسّسة آيـة الله العظمي البروجردي لنشر معالم اهل البيت، چاپ اوّل، ١٣٨٠.

نراقی، احمد بن‌محمد مهدی، ***عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام***، قم: دفتر تبليغات اسلامی حوزة علميّه، چاپ اوّل، ١٣٧٥.

هاشمی شاهرودی، محمود، ***اضواء و آراء: تعليقات على كتابنا «بحوث فی علم‌الاصول»***، قم: مؤسسة دايرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اوّل، ١٤٣١ق.